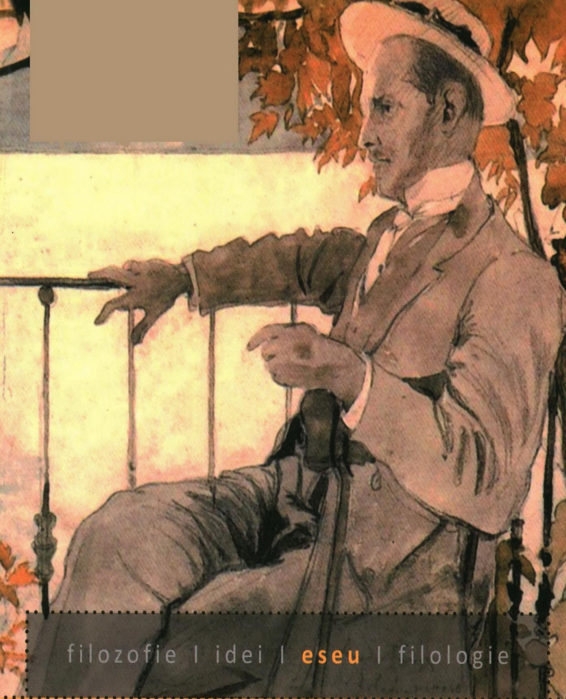


filozofie | idei | **eseu** | filologie

GIORGIO AGAMBEN

Prietenul şi alte eseuri

Trei fulgerătoare incursiuni în universul unor concepte fundamentale

HUMANITAS

Prietenul

Ce este un dispozitiv?

Biserica şi Împărăția

Giorgio Agamben (n. 1942) este unul dintre cei mai importanți filozofi italieni contemporani. A urmat studii de drept și filozofie, încheiate cu un doctorat despre gândirea politică a lui Simone Weil. A participat la seminarele despre Heraclit și Hegel ținute de Martin Heidegger, care a exercitat, alături de Walter Benjamin, o influență hotărâtoare asupra gândirii sale. A predat la numeroase universități europene și americane: Universitățile din Macerata și Verona, Universitatea Heinrich Heine din Düsseldorf, Universitatea Berkeley din California; actualmente predă la Institutul Universitar de Arhitectură din Veneția și la Collège International de Philosophie. A fost apropiat și a colaborat cu mulți scriitori italieni și străini, printre care Giorgio Caproni, Elsa Morante, Italo Calvino, Pier Paolo Pasolini (în al cărui film *Evanghelia după Matei* a jucat rolul apostolului Filip), Ingeborg Bachmann, Pierre Klossowski, Jacques Derrida, Jean-François Lyotard. Domeniile sale de predilecție sunt estetica și filozofia politică, în care se înscriu majoritatea studiilor și eseurilor sale.

Opere: *Stanze. La Parola e il fantasma nella cultura occidentale* (1977), *L'Uomo senza contenuto* (1994), *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita* (1995), *Mezzi senza fine. Note sulla politica* (1996), *L'aperto. L'uomo e l'animale* (2002), *Nudità* (2009).

GIORGIO AGAMBEN

Prietenul
Ce este un dispozitiv?
Biserica şi Împărăţia

Traducere din italiană de
VLAD RUSSO



HUMANITAS
BUCUREŞTI

Redactor: Vlad Zografi
Coperta: Ioana Nedelcu
Tehnoredactor: Manuela Măxi
Corector: Ioana Vîlcu

Tipărit la Proeditură şi Tipografie

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
AGAMBEN, GIORGIO
Prietenul; Ce este un dispozitiv?; Biserica şi Împărăția /
Giorgio Agamben; trad.: Vlad Russo. – Bucureşti:
Humanitas, 2012
ISBN 978-973-50-3006-3
I. Russo, Vlad (trad.)
1

EDITURA HUMANITAS
Piața Presei Libere 1, 013701 Bucureşti, România
tel. 021 408 83 50, fax 021 408 83 51
www.humanitas.ro

Comenzi online: www.libhumanitas.ro
Comenzi prin e-mail: vanzari@libhumanitas.ro
Comenzi telefonice: 0372 743 382, 0723 684 194

Prietenul

1. Prietenia e atât de strâns legată de definiția însăşi a filozofiei, încât se poate spune că fără ea filozofia n-ar fi de fapt posibilă. Relația dintre prietenie şi filozofie e atât de profundă, încât aceasta din urmă îl cuprinde pe *philos*, prietenul, în chiar numele ei, şi, aşa cum se întâmplă adesea în cazul unei proximități excesive, filozofia riscă să n-o poată lămuri. În lumea antică, această apropiere şi această cvasi-consubstanțialitate dintre prieten şi filozof erau subînțelese; de aceea, intenția unui filozof contemporan, care, urmând să pună întrebarea radicală: „Ce este filozofia?“, a putut scrie că ea este o problemă de dezbătut *entre amis*, era fără îndoială întru câtva arhaizantă. Astăzi, relația dintre prietenie şi filozofie este, de fapt, discreditată, iar cei ce se declară filozofi se simt oarecum

stingheriți și vinovați când încearcă să se lămurească cu acest *partner* incomod și, așa-zicând, clandestin al gândirii lor.

Cu mulți ani în urmă, am hotărât, împreună cu prietenul meu Jean-Luc Nancy, să avem un schimb de scrisori pe tema prieteniei. Eram încredințați că am ales cea mai bună cale de a aborda și oarecum de a „pune în scenă“ o problemă care, altminteri, părea să se sustragă unei tratări analitice. Am scris prima scrisoare și am așteptat, nu fără strângere de inimă, răspunsul. Nu e cazul să încercăm aici să înțelegem motivul – sau, poate, neînțelegerea – care a făcut ca sosirea primei scrisori de la Jean-Luc să însemne și sfârșitul proiectului. Fapt e că prietenia dintre noi – care potrivit intenției noastre ar fi trebuit să ne prilejuiască o abordare privilegiată a problemei – s-a dovedit a fi de fapt un obstacol și, într-un fel, a intrat, cel puțin temporar, într-un con de umbră.

O stinghereală asemănătoare, probabil conștientă, l-a făcut pe Jacques Derrida să aleagă drept laitmotiv al cărții sale despre prietenie o expresie sibilinică, atribuită prin tradiție lui Aristotel, care neagă prietenia,

părând totodată s-o invoce: *o philoi, oudeis philos*, „o, prieteni, nu vă sunt prieten“ Una dintre temele cărții este, într-adevăr, critica a ceea ce autorul numeşte concepția falocentrică a prieteniei, care domină tradiția noastră filozofică şi politică. Pe vremea când Derrida mai ținea încă seminarul din care a luat naştere cartea, am discutat împreună cu el despre o stranie problemă filologică privitoare tocmai la expresia sau ciudățenia în cauză. Ea este citată, între alții, de Montaigne şi de Nietzsche, care au preluat-o pesemne de la Diogenes Laertios. Dacă deschidem însă o ediție modernă a *Vieților filozofilor*, nu vom găsi în capitolul dedicat biografiei lui Aristotel (V, 21) fraza respectivă, ci una aparent identică, a cărei semnificație e totuşi diferită şi mult mai puțin enigmatică: *oi* (omega cu iota subscris) *philoi, oudeis philos*, „cel care are (mulți) prieteni nu are nici un prieten“

O vizită la bibliotecă a fost de-ajuns pentru a limpezi misterul. În 1616 apare noua ediție a *Vieților* îngrijită de marele filolog genevez Isaac Casaubon. Ajuns la pasajul cu pricina – care şi în ediția pe care i-o

procurase socrul său, Henry Etienne, conținea expresia *o philoi* (o, prieteni) –, Casaubon a corectat fără ezitare enigmatica lecțiune a manuscriselor, care a devenit astfel perfect inteligibilă, fiind, prin urmare, adoptată de editorii moderni.

I-am comunicat imediat lui Derrida rezultatul cercetărilor mele; de aceea, la apariția cărții sale cu titlul *Politiques de l'amitié*, nu mică mi-a fost mirarea să văd că nu se afla în ea nici urmă de problema semnalată. Prezența expresiei în forma ei originară – apocrifă potrivit filologilor moderni – nu se datora în nici un caz uitării: era esențial, pentru strategia cărții, ca prietenia să fie deopotrivă afirmată şi pusă la îndoială.

Gestul lui Derrida repeta, aici, un gest al lui Nietzsche. Pe vremea când era încă student la filologie, Nietzsche începuse o lucrare despre izvoarele lui Diogenes Laertios, aşadar istoria textului *Vieților* (deci şi a emendării lui Casaubon) trebuie să-i fi fost perfect cunoscută. Dar necesitatea prieteniei şi, în acelaşi timp, o anumită neîncredere față de prieteni erau esențiale pentru strategia filozo-

fiei nietzscheene. De aici recursul la lecțiunea tradițională, care deja în vremea sa nu mai era curentă (ediția Hübner din 1828 dă versiunea modernă, însoțind-o cu nota: *legebatur* o philoi, *emendavit Casaubonus*).

2. S-ar putea ca la această stinghereală a filozofilor moderni să fi contribuit şi statutul semantic special al termenului „prieten“. Se ştie că nimeni n-a reuşit până acum să definească în mod satisfăcător semnificația sintagmei „te iubesc“; s-ar putea crede, de aceea, că ea are caracter performativ – respectiv că semnificația ei coincide cu actul rostirii sale. Considerații similare s-ar putea face şi pentru expresia „îți sunt prieten“, chiar dacă aici recursul la categoria performativului nu pare posibil. Aş observa, mai degrabă, că „prieten“ aparține acelei clase de termeni pe care lingviştii îi definesc drept non-predicativi, adică termeni pornind de la care nu se poate construi o clasă de obiecte în care să fie cuprinse entitățile cărora li se atribuie predicatul în cauză. „Alb“, „dur“, „cald“ sunt cu siguranță termeni predicativi; dar se poate spune oare că „prieten“ defineşte în acest sens o clasă

consistentă? Oricât ar părea de ciudat, „prieten“ împărtăşeşte această caracteristică cu o altă specie de termeni non-predicativi: insultele. Lingviştii au demonstrat că insulta nu jigneşte persoana vizată ca urmare a cuprinderii sale într-o categorie anume (de pildă, a excrementelor sau a organelor sexuale masculine ori feminine, potrivit limbii folosite), ceea ce ar fi pur şi simplu imposibil sau, în orice caz, fals. Insulta este eficientă tocmai fiindcă nu funcţionează ca o predicaţie constatativă, ci mai degrabă ca un nume propriu: ea convoacă în limbaj într-un mod pe care persoana convocată nu-l poate accepta, dar de care nici nu se poate apăra (ca şi cum cineva s-ar încăpăţâna să mă numească Gaston, ştiind că mă numesc Giorgio). Ceea ce jigneşte în insultă este, deci, o pură experienţă a limbajului, şi nu o referire la lume.

Dacă cele de mai sus sunt adevărate, „prieten“ ar împărtăşi această condiţie nu numai cu insultele, ci şi cu termenii filozofici care, după cum se ştie, nu au o denotaţie obiectivă, semnificând – aidoma termenilor pe care logicienii medievali îi numeau „transcendenţi“ – pur şi simplu fiinţa.

3. La Galeria Națională de Artă Antică de la Roma se află un tablou al lui Giovanni Serodine reprezentând întâlnirea apostolilor Petru şi Pavel pe drumul martiriului. Cei doi sfinți, nemişcați, ocupă centrul pânzei, înconjurați de soldații şi călăii care-i conduc spre locul supliciului, gesticulând haotic. Criticii au observat adesea contrastul dintre fermitatea eroică a celor doi apostoli şi vânzoleala mulțimii, aprinsă ici-colo de pete de lumină căzute la întâmplare pe brațe, pe chipuri, pe trâmbițe. În ce mă priveşte, socotesc că valoarea incomparabilă a acestui tablou e dată de faptul că Serodine i-a zugrăvit pe cei doi apostoli atât de aproape unul de altul, cu frunțile aproape lipite, încât aceştia nu se pot vedea deloc unul pe celălalt: pe drumul martiriului, ei se privesc fără să se recunoască. Impresia de apropiere aşa-zicând excesivă e sporită de strângerea tăcută a mâinilor, abia vizibile, din partea de jos a tabloului. Mi s-a părut întotdeauna că acest tablou conține o perfectă alegorie a prieteniei. Căci ce este, de fapt, prietenia, dacă nu o apropiere atât de mare, încât e cu neputință să avem despre ea o reprezentare sau un concept?

A recunoaşte pe cineva drept prieten înseamnă a nu-l putea recunoaşte drept „ceva“ Nu poţi spune „prieten“ aşa cum spui „alb“, „italian“, „cald“ – prietenia nu este o proprietate sau o însuşire a unui subiect.

4. A venit însă timpul să începem lectura pasajului din Aristotel pe care mi-am propus să-l comentez. Filozoful dedică prieteniei un adevărat tratat, care ocupă cărţile a opta şi a noua din *Etica nicomahică*. Fiind vorba de unul dintre cele mai celebre şi mai comentate texte din întreaga istorie a filozofiei, voi presupune că tezele sale cel mai bine stabilite sunt cunoscute: anume că nu se poate trăi fără prieteni; că trebuie făcută distincţia între prietenia întemeiată pe utilitate sau pe plăcere şi prietenia întemeiată pe virtute, în care prietenul e iubit ca atare; că nu poţi avea mulţi prieteni; că prietenia la distanţă tinde să cadă în uitare etc. Toate astea sunt arhicunoscute. Există însă în tratat un pasaj care pare să nu fi reţinut atenţia îndeajuns, deşi conţine, ca să spun aşa, temeiul ontologic al teoriei. E vorba de 1170a 28–1171b 35. Să-l citim împreună:

Dacă cel ce vede simte [*aisthanetai*] că vede, iar cel ce aude simte că aude, cel ce merge că merge şi la fel, în fiecare formă de activitate, există în noi ceva care simte că desfăşoară o activitate [*oti energoumen*], care simte deci, dacă simțim, că simțim, şi dacă gândim că gândim, şi dacă a simți că simțim sau a simți că gândim înseamnă a simți că existăm (căci a exista [*to einai*] înseamnă, după cum am spus, a simți sau a gândi); dacă, pe de altă parte, a simți că trăieşti se numără printre lucrurile plăcute în sine (căci viața este un lucru bun prin natură şi a simți binele prezent în tine este plăcut), şi dacă viața este de dorit, mai ales pentru oamenii virtuoşi, existența în sine fiind pentru ei un lucru bun şi plăcut (căci conştiința faptului de a poseda în ei ceea ce este bun în sine le produce plăcere), dacă, în sfârşit, omul virtuos simte şi față de prietenul său ceea ce simte față de el însuşi [*synaisthenomenoi*] (căci prietenul este un al doilea eu [*heteros autos*]), atunci, cum pentru fiecare om propria-i existență [*to auton einai*] este demnă de dorit, la fel sau aproape la fel trebuie să fie pentru el şi existența prietenului.

Dar spuneam că faptul de a exista este demn de dorit datorită conştiinţei binelui prezent în noi, iar o astfel de senzaţie [*aisthesis*] este plăcută în sine. Trebuie deci să participăm şi la conştiinţa de a exista a prietenului nostru, lucru la care nu se poate ajunge decât ducându-ne viaţa împreună cu el, adică trăind într-o comuniune [*koinonein*] de gânduri şi idei: acesta este sensul în care trebuie concepută, la oameni, viaţa în comun [*syzen*], spre deosebire de animale, unde ea constă doar în a paşte împreună. [...] Căci prietenia înseamnă comuniune. Ceea ce simte un om faţă de sine simte şi faţă de prietenul său; or, în ceea ce-l priveşte pe el însuşi, conştiinţa faptului de a exista este ceva plăcut, deci plăcută îi va fi şi conştiinţa existenţei prietenului său.

5. Este un pasaj extrem de dens, fiindcă Aristotel enunţă în el teze ţinând de filozofia primă, ce nu pot fi întâlnite în nici o altă scriere de-a lui:

Aristotel, *Etica nicomahică*, trad. rom. de Stella Petecel, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1988, pp. 231–236. (*N.t.*)

1) Există o senzaţie a fiinţei pure, o *aisthesis* a existenţei. Aristotel o repetă de mai multe ori, punând în joc vocabularul tehnic al ontologiei: *aisthanometha oti esmen*, *aisthesis oti estin*: *oti estin* este existenţa – *quod est* – întrucât este opusă esenţei (*quid est*, *ti estin*).

2) Această senzaţie a existenţei este în sine plăcută, „dulce“ (*edys*).

3) Există o echivalenţă între a fi şi a trăi, între a simţi că exişti şi a simţi că trăieşti. Avem aici cu certitudine o anticipare a tezei nietzscheene potrivit căreia: „Despre a fi nu avem altă experienţă decât a trăi.“ (O afirmaţie analogă, dar mai generică se poate citi în *De An.* 415b 13: „Viaţa pentru vieţuitoare constituie însăşi noţiunea lor de a fi.“*)

4) În această senzaţie de a exista îşi face loc o altă senzaţie, specific umană, care are forma unei con-simţiri (*synaisthanesthai*) a

* Aristotel, *Despre suflet*, trad. rom. de N.I. Ştefănescu, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1969, p. 57. (*N.t.*)

existenței prietenului. *Prietenia este instanța acestei con-simțiri a existenței prietenului în simțirea existenței proprii.* Dar asta înseamnă că prietenia are un statut ontologic şi, totodată, politic. De fapt, senzația existenței este deja dintotdeauna împărțită şi împărtăşită, iar prietenia numeşte această împărtăşire. Nu există aici nici o intersubiectivitate – această himeră a modernilor –, nici o relație între subiecți: mai degrabă ființa însăşi e împărțită, e non-identică cu sine, iar eul şi prietenul sunt cele două fețe – sau cei doi poli – ai acestei împărtăşiri.

5) De aceea, prietenul este un alt sine, un *heteros autos*. În traducere latină – *alter ego* –, expresia aceasta a avut o istorie îndelungată, pe care nu e locul s-o urmărim aici. Dar e important de remarcat că în greceşte expresia este mai grea de sens decât poate percepe o ureche modernă. Înainte de toate, greaca are – ca şi latina – doi termeni pentru a exprima alteritatea: *allos* (lat. *alius*) este alteritatea generică, *heteros* (lat. *alter*) este alteritatea ca opoziție între doi, eterogenitatea. În plus, latinescul *ego* nu-l traduce exact pe

autos, care înseamnă „însuşi“ Prietenul nu este un alt eu, ci o alteritate imanentă ipseităţii, devenirea ei ca altul. În momentul în care îmi percep existenţa ca fiind plăcută, simţirea mea e străbătută de o con-simţire care o dislocă şi o poartă către prieten, către un alt eu însumi. Prietenia este această dezobiectivare în chiar miezul celei mai intime senzaţii a sinelui.

6. În acest punct, statutul ontologic al prieteniei la Aristotel poate fi socotit cert. Prietenia ţine de *prote philosophia*, fiindcă ceea ce este în cauză odată cu ea priveşte aceeaşi experienţă, aceeaşi „senzaţie“ a fiinţei. Se înţelege deci de ce „prieten“ nu poate fi un predicat real, care se adaugă unui concept pentru a-l cuprinde într-o anumită clasă. În termeni moderni, s-ar putea spune că „prieten“ este un existenţial, şi nu un categorial. Dar acest existenţial – ca atare neconceptualizabil – e străbătut totuşi de o intensitate care-l încarcă cu ceva de ordinul unei forţe politice. Această intensitate este acel *syn*, acel „con“ care împarte, răspândeşte şi face să poată fi împărtăşite – ba chiar

împărtăşite încă dintotdeauna – însăşi senzaţia, însăşi plăcerea de a exista.

Faptul că această împărtăşire are, pentru Aristotel, o semnificaţie politică rezultă implicit dintr-un pasaj al textului pe care l-am analizat adineaori şi asupra căruia merită să ne întoarcem:

Trebuie deci să participăm şi la conştiinţa de a exista a prietenului nostru, lucru la care nu se poate ajunge decât ducându-ne viaţa împreună cu el, adică trăind într-o comuniune [*koinonein*] de gânduri şi idei: acesta este sensul în care trebuie concepută, la oameni, viaţa în comun [*syzen*], spre deosebire de animale, unde ea constă doar în a paşte împreună.

Expresia tradusă prin „a paşte împreună" este *en to auto nemesthai*. Dar verbul *nemo* – care, aşa cum ştiţi, e bogat în implicaţii politice, e de ajuns să ne gândim la derivatul verbal *nomos* – înseamnă la diateza medie şi „a avea parte", iar expresia aristotelică ar putea însemna pur şi simplu „a avea parte de acelaşi" Oricum, esenţial este faptul că,

aici, comunitatea umană e definită, în raport cu cea animală, prin intermediul unei conviețuiri (*syzen* capătă aici o semnificație tehnică) care nu e definită de participarea la o substanță comună, ci de o împărtăşire pur existențială şi, aşa zicând, fără obiect: prietenia ca sentiment comun al purului fapt de a fi. Prietenii nu împart ceva (naşterea, legea, locul, gusturile): ei se împărtăşesc din experiența prieteniei. Prietenia este împărtăşirea care precedă orice împărțire, pentru că ceea ce are ea de împărțit este însuşi faptul de a exista, viața însăşi. Şi tocmai această împărțire fără obiect, această con-simțire originară, constituie politica.

Cum se face că, în decursul timpului, această sinestezie politică originară a devenit acel consens căruia democrația (aflată în ultima fază, extremă şi terminată, a evoluției sale) îi încredințează astăzi propria soartă – iată, cum se spune, o altă poveste, la care vă las să reflectați.

Ce este un dispozitiv?

1. Chestiunile terminologice sunt importante în filozofie. Cum a spus odată un filozof pentru care am cel mai mare respect, terminologia reprezintă momentul poetic al gândirii. Asta nu înseamnă că filozofii trebuie neapărat să-şi definească de fiecare dată termenii tehnici. Platon nu şi-a definit niciodată termenul cel mai important: ideea. Alții însă, cum ar fi Spinoza şi Leibniz, preferă să-şi definească termenii *more geometrico*.

Ipoteza pe care vreau să v-o supun atenției este aceea potrivit căreia cuvântul „dispozitiv“ e un termen tehnic decisiv în strategia gândirii lui Foucault, care îl utilizează adesea, mai ales de la mijlocul anilor '70, când începe să se ocupe de ceea ce numea „guvernamentalitatea“, sau „guvernarea oamenilor“ Deşi nu-i dă o adevărată definiție, el

se apropie de ceva asemănător unei definiții într-un interviu din 1977:

> Ceea ce încerc să surprind cu acest nume este, înainte de toate, un ansamblu absolut eterogen care implică discursuri, instituții, structuri arhitectonice, decizii de reglementare, legi, măsuri administrative, enunțuri științifice, propoziții filozofice, morale și filantropice, pe scurt: atât lucruri care țin de limbaj, cât și lucruri care nu țin de el – iată care sunt elementele dispozitivului. Dispozitivul este rețeaua ce se stabilește între aceste elemente [...]
>
> [...] prin cuvântul dispozitiv, înțeleg un gen – ca să zic așa – de alcătuire care într-un anumit moment istoric a avut drept funcție esențială aceea de a răspunde la o urgență. Dispozitivul are deci o funcție eminamente strategică [...]
>
> Am spus că dispozitivul e de natură fundamental strategică, ceea ce implică faptul că e vorba de o anumită manipulare a raporturilor de forță, de o intervenție rațională și concertată în raporturile de forță, fie pentru a le orienta într-o anumită direcție, fie pen-

tru a le bloca sau pentru a le fixa şi utiliza. Dispozitivul este întotdeauna înscris într-un joc de putere şi, totodată, întotdeauna legat de limite ale cunoaşterii care derivă din el şi, în egală măsură, îl condiționează. Dispozitivul este tocmai acest lucru: un ansamblu de strategii ale raporturilor de forță care condiționează anumite tipuri de cunoaştere şi sunt condiționate de ele.

(*Dits et écrits*, vol. III, pp. 299–300.)

Să reluăm pe scurt cele trei puncte:

a. Este un ansamblu eterogen care cuprinde practic orice lucru, în egală măsură lingvistic sau nonlingvistic: discursuri, instituții, edificii, legi, măsuri polițieneşti, propoziții filozofice etc. Dispozitivul însuşi este rețeaua ce se stabileşte între aceste elemente.

b. Dispozitivul are întotdeauna o funcție strategică concretă şi se încadrează întotdeauna într-un raport de putere.

c. Ca atare, el rezultă din intersectarea relațiilor de putere şi a relațiilor de cunoaştere.

2. Acum aş vrea să încerc să trasez o genealogie sumară a acestui termen, mai întâi

în cadrul operei lui Foucault şi apoi într-un context istoric mai larg.

La sfârşitul anilor '60, aproximativ în vremea când scria *Arheologia cunoaşterii*, Foucault nu folosea termenul „dispozitiv" pentru a defini obiectul cercetărilor sale, ci pe cel, etimologic apropiat, de „*positivité*", pozitivitate, fără să-l definească nici pe acesta.

M-am întrebat adesea unde a găsit Foucault acest termen, până în momentul în care, acum câteva luni, am recitit eseul lui Jean Hyppolite *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*. Cunoaşteţi probabil relaţia strânsă dintre Foucault şi Hyppolite, pe care Foucault îl numeşte câteodată „maestrul meu" (Hyppolite a fost într-adevăr profesorul său la Liceul Henri IV şi apoi la École normale).

Capitolul al treilea al eseului lui Hyppolite poartă titlul „Raison et histoire. Les idées de positivité et de destin" (Raţiune şi istorie. Ideile de pozitivitate şi destin). Autorul îşi concentrează aici analizele pe două opere hegeliene din aşa-numita perioadă de la Berna şi Frankfurt (1795–1796): cea dintâi

e „Spiritul creştinismul şi destinul său“, iar a doua – cea din care provine termenul care ne interesează –, „Pozitivitatea religiei creştine“ (*Die Positivität der christliche Religion*). Potrivit lui Hyppolite, „destin“ şi „pozitivitate“ sunt două concepte-cheie ale gândirii hegeliene. În particular, termenul „pozitivitate“ îşi află locul la Hegel tocmai în opoziția dintre „religia naturală“ şi „religia pozitivă“ În timp ce religia naturală priveşte relația nemijlocită şi generală cu divinul, religia pozitivă sau istorică cuprinde ansamblul credințelor, regulilor şi riturilor impuse indivizilor din exterior într-o societate anume şi într-un anume moment al istoriei. „O religie pozitivă – scrie Hegel într-un pasaj citat de Hyppolite – implică sentimente imprimate în suflete prin constrângere şi comportamente ce rezultă dintr-o relație de poruncă şi supunere şi care sunt îndeplinite fără un interes direct.“[1]

Hyppolite arată cum corespunde, în acest sens, opoziția natură–pozitivitate cu dialectica

1. J. Hyppolite, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Seuil, Paris, 1983, p. 43 (ediția I, 1948). (*N.a.*)

libertate–constrângere şi rațiune–istorie. Într-un pasaj care nu se poate să nu fi trezit curiozitatea lui Foucault şi care conține mai mult decât o simplă prefigurare a noțiunii de dispozitiv, Hyppolite scrie: „Se văd aici nodul problematic implicat de conceptul de pozitivitate, precum şi încercările succesive ale lui Hegel de a uni în chip dialectic – o dialectică ce nu a devenit încă conştientă de sine – *rațiunea pură* (teoretică şi mai ales practică) cu pozitivitatea, respectiv *elementul istoric*. Într-un anumit sens, pozitivitatea e socotită de Hegel un obstacol în calea libertății umane, şi ca atare este condamnată. A cerceta elementele pozitive ale unei religii – şi, s-ar putea adăuga, şi ale unei stări sociale – înseamnă să descoperi ce anume din ele este impus printr-o constrângere exercitată asupra oamenilor, ceea ce face să devină opacă puritatea rațiunii; într-un alt sens însă, care în dezvoltarea gândirii hegeliene va sfârşi prin a prevala, pozitivitatea trebuie să fie reconciliată cu rațiunea, care-şi pierde atunci caracterul abstract, adecvându-se bogăției concrete a vieții. Se înțelege aşadar cum se

plasează conceptul de pozitivitate în centrul proiectelor hegeliene."[1]

Dacă „pozitivitate" este numele pe care, potrivit lui Hyppolite, tânărul Hegel îl dă elementului istoric, cu întreaga sa încărcătură de reguli, rituri şi instituţii impuse indivizilor de către o putere exterioară, dar care sunt, aşa-zicând, interiorizate în sistemele de credinţe şi sentimente, atunci Foucault, împrumutând acest termen (ce va deveni mai târziu „dispozitiv"), adoptă o poziţie într-o problemă decisivă, care este şi problema sa în cel mai înalt grad: relaţia dintre indivizi ca fiinţe vii şi elementul istoric – înţeleg acest termen ca ansamblu al instituţiilor, al proceselor de subiectivare şi al regulilor în care se concretizează relaţiile de putere. Scopul ultim al lui Foucault nu este însă, ca la Hegel, acela de a reconcilia cele două elemente. Şi nici măcar de a sublinia conflictul dintre ele. Pentru el e vorba mai degrabă de a cerceta modalităţile concrete în care pozitivităţile (sau dispozitivele) acţionează în cadrul

1. *Ibidem*, p. 46. (*N.a.*)

relațiilor, al mecanismelor și al „jocurilor" de putere.

3. Ar trebui să fie clar acum în ce sens am formulat ipoteza că termenul „dispozitiv" este un termen tehnic esențial al gândirii lui Foucault. Nu e vorba despre un termen particular, care se referă numai la cutare sau cutare tehnologie a puterii. E un termen general, având aceeași amplitudine pe care, potrivit lui Hyppolite, îl are termenul „pozitivitate" pentru tânărul Hegel, iar în strategia lui Foucault el ocupă locul celor definite de el în mod critic drept „universalii" (*les universaux*). După cum știți, Foucault a refuzat întotdeauna să se ocupe de acele categorii generale sau entități ale rațiunii pe care le numește tocmai „universalii", cum sunt Statul, Suveranitatea, Legea, Puterea. Ceea ce nu înseamnă însă că în gândirea lui nu există concepte operaționale cu caracter general. Or, tocmai dispozitivele ocupă în strategia foucaldiană locul universaliilor: nu pur și simplu cutare sau cutare măsură polițienească, cutare sau cutare tehnologie a puterii, și nici măcar o generalitate obținută prin

abstragere: mai degrabă, cum spunea în interviul din 1977, „rețeaua (*le réseau*) ce se stabileşte între aceste elemente“

Dacă am încerca acum să examinăm definițiile termenului „dispozitiv“ din dicționarele uzuale ale limbii franceze, am constata că acestea deosebesc trei semnificații ale termenului:

a. O semnificație juridică în sens restrâns: „Dispozitivul este partea unei judecăți ce conține decizia separat de motivații.“ Adică partea din sentință (sau din lege) care decide sau dispune.

b. O semnificație tehnologică: „Modul în care sunt dispuse părțile unei maşini sau ale unui mecanism şi, prin extensie, mecanismul însuşi.“

c. O semnificație militară: „Ansamblul mijloacelor dispuse în conformitate cu un plan.

Toate aceste trei semnificații sunt, într-un fel, prezente în utilizarea foucaldiană a termenului. Dar dicționarele, în particular cele care nu au un caracter istoric-etimologic, operează prin diviziuni şi separări ale diferitelor semnificații ale unui termen. Totuşi,

această fragmentare corespunde în genere dezvoltării şi articulării istorice a unei unice semnificaţii originare, pe care e important să n-o pierdem din vedere. Care este această semnificaţie în cazul termenului „dispozitiv"? Fireşte, în sensul comun, ca şi în cel foucaldian, termenul pare să trimită la un ansamblu de practici şi mecanisme (deopotrivă lingvistice şi non-lingvistice, juridice, tehnice şi militare) al căror scop este de a face faţă unei urgenţe şi de a obţine un efect mai mult sau mai puţin imediat. Dar în ce strategie practică sau de gândire, în ce context istoric îşi are originea termenul modern?

4. În ultimii trei ani, m-am cufundat tot mai mult într-o cercetare căreia abia acum încep să-i întrevăd capătul şi pe care aş putea-o defini cu oarecare aproximaţie drept o genealogie teologică a economiei. În primele secole din istoria Bisericii – între secolul II şi VI, să spunem – termenul grecesc *oikonomia* a căpătat o funcţie decisivă în teologie. *Oikonomia* înseamnă în greacă administrarea *oikos*-ului, a gospodăriei şi, mai general, gestiune, management. E vorba, cum spune

Aristotel (*Pol.* 1255 b21), nu de o paradigmă epistemică, ci de o practică, de o activitate practică ce trebuie din când în când să facă față unei probleme şi unei situații particulare. De ce au simțit părinții Bisericii nevoia să introducă acest termen în teologie? Cum s-a ajuns să se vorbească despre o „economie divină“?

Ca să fim exacți, problema care se punea era una foarte delicată şi vitală, poate chiar chestiunea decisivă în istoria teologiei creştine: Treimea. Atunci când, în cursul secolului al II-lea, a început să se discute despre trei figuri divine – Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt –, în interiorul Bisericii a apărut, cum era de aşteptat, o puternică rezistență din partea persoanelor raționale, care se gândeau cu groază că, în acest fel, exista riscul reintroducerii politeismului şi păgânismului în credința creştină. Pentru a-i convinge pe aceşti adversari înverşunați (care mai apoi au fost numiți „monarhieni“, adică partizani ai cârmuirii unuia singur), teologi precum Tertullian, Hyppolit, Irineu şi mulți alții n-au găsit ceva mai bun decât termenul *oikonomia.* Argumentul lor era în linii mari următorul: „Cât

priveşte ființa şi substanța sa, Dumnezeu este, desigur, unul; cât priveşte însă *oikonomia* sa, adică modul în care îşi administrează casa, viața şi lumea pe care a creat-o, el e triplu. Aşa cum un tată bun îi poate încredința fiului îndeplinirea anumitor funcțiuni şi anumitor sarcini, fără a-şi pierde din această cauză puterea şi unitatea, tot aşa Dumnezeu îi încredințează lui Cristos «economia», administrarea şi cârmuirea istoriei omeneşti." Termenul *oikonomia* s-a specializat, ajungând să semnifice în mod deosebit întruparea Fiului şi economia mântuirii şi a izbăvirii (de aceea, în anumite secte gnostice, Cristos a sfârşit prin a fi numit „omul economiei", *ho anthropos tes oikonomias*). Treptat, teologii s-au obişnuit să facă deosebirea între un „*logos* – sau discurs – al teologiei" şi un „*logos* al economiei", *oikonomia* devenind astfel dispozitivul prin care au fost introduse în credința creştină dogma treimii şi ideea unei cârmuiri divine providențiale a lumii.

Dar, cum se întâmplă adesea, fractura pe care teologii încercaseră astfel s-o evite şi s-o elimine din planul ființei divine a reapărut

sub forma cezurii care desparte în Dumnezeu ființa de acțiune, ontologia de practică. Acțiunea (economia, dar şi politica) nu are nici un fundament în cadrul ființei: iată schizofrenia pe care doctrina teologică a *oikonomiei* o lasă moştenire culturii occidentale.

5. Cred că v-ați dat seama, chiar şi dintr-o expunere sumară ca aceasta, ce funcție importantă, ce funcție vitală ocupă noțiunea de *oikonomia* în teologia creştină. Încă de la Clement din Alexandria, ea se îmbină cu noțiunea de providență şi ajunge să semnifice cârmuirea mântuitoare a lumii şi a istoriei oamenilor. Ei bine, care este traducerea latină a acestui termen grecesc fundamental în scrierile părinților latini? *Dispositio*.

Termenul latin *dispositio*, din care derivă termenul nostru „dispozitiv", ia asupra sa întreaga sferă semantică complexă a termenului teologic *oikonomia*. „Dispozitivele" despre care vorbeşte Foucault sunt într-un fel legate de această ereditate teologică, pot fi într-un fel raportate la fractura ce desparte şi, totodată, articulează în Dumnezeu ființa şi practica, natura sau esența şi operațiunea

prin care el administrează şi cârmuieşte lumea făpturilor sale. Termenul dispozitiv numeşte lucrul în care şi prin care se realizează o pură activitate de cârmuire fără nici un fundament în fiinţă. De aceea dispozitivele implică întotdeauna un proces de subiectivare, trebuie, adică, să-şi producă propriul subiect.

În lumina acestei genealogii teologice, dispozitivele foucaldiene dobândesc o pregnanţă şi mai mare, într-un context în care se intersectează nu numai cu „pozitivitatea" tânărului Hegel, ci şi cu *Gestell* din ultima perioadă a lui Heidegger, a cărui etimologie e înrudită cu *dis-positio*, *dis-ponere* (germanul *stellen* corespunzând latinescului *ponere*). Atunci când Heidegger scrie, în *Die Technik und die Kehre* (*Tehnica şi răsturnarea*), că *Ge-stell* înseamnă în mod obişnuit „aparat" (*Gerät*), dar că el înţelege prin acest termen „punerea laolaltă a acelei (dis)puneri (*Stellen*) care (dis)pune de om, adică îi cere să dezvăluie realul în modalitatea ordonării (*Bestellen*)", proximitatea acestui termen cu *dispositio* al teologilor şi cu dispozitivele lui Foucault este evidentă. Comună tuturor acestor termeni

este trimiterea la o *oikonomia*, adică la un ansamblu de practici, cunoştinţe, măsuri, instituţii al căror scop este de a gestiona, a cârmui, a controla şi a orienta, într-un sens ce se pretinde a fi util, comportamentele, gesturile şi gândurile oamenilor.

6. Unul dintre principiile metodologice pe care le urmăresc constant în cercetările mele este acela de a identifica, în textele şi contextele asupra cărora mă aplec, ceea ce Feuerbach numea elementul filozofic, adică punctul unei *Entwicklungsfähigkeit* (literal, capacitate de dezvoltare), acel *locus* şi acel moment în care ele sunt susceptibile de dezvoltare. Totuşi, atunci când interpretăm şi dezvoltăm în acest sens textul unui autor, vine momentul când începem să ne dăm seama că nu putem merge mai departe fără a contraveni celor mai elementare reguli ale hermeneuticii. Asta înseamnă că dezvoltarea textului în chestiune a atins un punct de indecidabilitate, la care deosebirea dintre autor şi interpret devine imposibilă. Deşi pentru interpret e un moment foarte fericit, el ştie că a venit clipa să lase deoparte

textul pe care-l analizează şi să continue pe cont propriu.

Prin urmare, vă invit să lăsăm deoparte contextul filologiei foucaldiene în care am evoluat până acum şi să situăm dispozitivele într-un nou context.

Vă propun nici mai mult, nici mai puțin decât o împărțire generală şi masivă a existentului în două mari grupuri sau clase: de-o parte ființele vii (sau substanțele) şi de cealaltă dispozitivele în care acestea sunt neîncetat acaparate. Adică, pentru a relua terminologia teologilor, pe de o parte, ontologia şi creaturile, iar pe de alta *oikonomia* dispozitivelor care încearcă să le cârmuiască şi să le călăuzească spre bine.

Generalizând apoi clasa deja foarte amplă a dispozitivelor foucaldiene, voi numi dispozitiv literalmente orice lucru care are într-un fel sau altul capacitatea de a prinde, orienta, determina, intercepta, modela, controla şi asigura gesturile, conduitele, opiniile şi discursurile ființelor vii. Aşadar, nu doar închisorile, azilele, Panopticonul, şcolile, confesiunile, construcțiile, disciplinele, măsurile juridice etc., a căror legătură cu puterea este într-un

anumit sens evidentă, ci şi pana, scriitura, literatura, filozofia, agricultura, ţigara, navigaţia, computerele, telefoanele mobile şi – de ce nu – limbajul însuşi, poate cel mai vechi dintre dispozitive, de care acum mii şi mii de ani o primată – pesemne fără a-şi da seama de consecinţele la care se expune – a avut inconştienţa să se lase acaparată.

Recapitulând, avem deci două mari clase: fiinţele vii (sau substanţele) şi dispozitivele. Şi, între ele, ca terţ, subiecţii. Numim subiect ceea ce rezultă din relaţia şi, aşa-zicând, din lupta ce se duce între fiinţele vii şi dispozitive. Fireşte, la fel ca în vechea metafizică, substanţele şi subiecţii par să se suprapună, dar nu complet. În acest sens, de pildă, acelaşi individ, aceeaşi substanţă, poate fi locul unor multiple procese de subiectivare: utilizatorul telefonului mobil, navigatorul pe Internet, scriitorul de povestiri, pasionatul de tango, militantul anti-globalizare etc., etc. Creşterii nelimitate a dispozitivelor în vremea noastră îi corespunde astfel o proliferare în egală măsură nelimitată a proceselor de subiectivare. Ceea ce poate da naştere impresiei că, în vremea noastră, categoria subiectivităţii se

clatină şi îşi pierde consistenţa; numai că, pentru a fi exacţi, e vorba nu de o anulare sau de o depăşire, ci de o răspândire care împinge la extrem aspectul de joc cu măşti ce-a însoţit dintotdeauna orice identitate personală.

7. Probabil că n-am greşi dacă am defini faza extremă a dezvoltării capitaliste pe care o trăim drept o enormă acumulare şi proliferare de dispozitive. Desigur, încă de la apariţia lui *homo sapiens* au existat dispozitive, dar s-ar putea spune că astăzi nu există nici un singur moment în viaţa indivizilor care să nu fie modelat, contaminat sau controlat de un dispozitiv oarecare. În ce mod putem face faţă, atunci, acestei situaţii, ce strategie trebuie să adoptăm în lupta noastră cotidiană cu dispozitivele? Nu e vorba de a le distruge pur şi simplu şi nici, cum sugerează câţiva naivi, de a le utiliza în chip adecvat.

De pildă, trăind în Italia, respectiv într-o ţară în care gesturile şi comportamentele indivizilor au fost remodelate radical de telefonul mobil (numit familiar *telefonino*), eu am ajuns să urăsc de moarte acest dispozitiv, care a făcut ca relaţiile dintre persoane să

devină şi mai abstracte. Deşi m-am surprins de multe ori gândindu-mă la cum aş putea să distrug sau să dezactivez telefoanele mobile şi cum să-i elimin, sau cel puţin să-i pedepsesc întemniţându-i, pe cei care le folosesc, nu cred că asta reprezintă adevărata rezolvare a problemei.

Fapt este că, evident, dispozitivele nu sunt un accident în care oamenii au picat din întâmplare, ci ele îşi au rădăcinile în chiar procesul de „hominizare“ care a făcut ca animalele pe care le clasificăm la rubrica *homo sapiens* să devină „umane“. Evenimentul care a produs umanul reprezintă, în fapt, pentru fiinţa vie, ceva de natura unei sciziuni ce reproduce într-un fel sau altul sciziunea pe care *oikonomia* a introdus-o în Dumnezeu între existenţă şi acţiune. Această sciziune separă fiinţa vie de ea însăşi şi de raportul nemijlocit cu mediul său înconjurător, respectiv cu ceea ce Uexkühl şi, după el, Heidegger numesc ciclul receptor–dezinhibitor. Prin ruperea sau întreruperea acestui raport iau naştere pentru fiinţa vie plictisul – respectiv capacitatea de a suspenda raportul nemijlocit cu dezinhibitorii – şi Deschisul,

respectiv posibilitatea de a cunoaşte ființa ca ființă, de a construi o lume. Dar, odată cu această posibilitate, este dată nemijlocit şi posibilitatea dispozitivelor, ce populează Deschisul cu instrumente, obiecte, *gadgets*, fleacuri şi tehnologii de toate tipurile. Prin intermediul dispozitivelor, omul încearcă să determine funcționarea în gol a comportamentelor animale care s-au separat de el şi să se bucure astfel de Deschis ca atare, de ființa ca ființă. La rădăcina oricărui dispozitiv stă aşadar o mult prea omenească dorință de fericire, iar prinderea şi subiectivarea acestei dorințe într-o sferă separată constituie puterea specifică a dispozitivului.

8. Ceea ce înseamnă că strategia pe care trebuie s-o adoptăm în lupta noastră cu dispozitivele nu poate fi simplă. Fiindcă problema este să eliberăm ceea ce a fost acaparat şi separat prin dispozitive pentru a-l restitui unei posibile folosințe comune. În această perspectivă aş vrea să vă vorbesc acum despre un concept asupra căruia mi s-a întâmplat să zăbovesc de curând. E vorba de un termen ce provine din sfera dreptului şi a religiei

romane (dreptul şi religia sunt strâns legate, nu numai la Roma): profanare.

Potrivit dreptului roman, erau sacre şi religioase acele lucruri care aparţineau într-un fel zeilor. Ca atare, ele erau sustrase liberei folosinţe şi comerţului dintre oameni, nu puteau fi vândute, nici date zălog, cedate spre uzufruct sau grevate de servituţi. Era sacrileg orice act care viola sau încălca această indisponibilitate a lor, prin care erau rezervate exclusiv zeilor din cer (fiind atunci numite propriu-zis „sacre") sau din infern (caz în care se numeau pur şi simplu „religioase"). Iar dacă termenul ce desemna ieşirea lucrurilor din sfera dreptului roman era a consacra (*sacrare*), a profana semnifica, invers, restituirea lor liberei folosinţe a oamenilor. „Profan – scria astfel marele jurist Trebatius – se numeşte propriu-zis acel lucru care, din sacru sau religios cum era, este restituit folosinţei şi proprietăţii oamenilor."

În această perspectivă, religia se poate defini drept aceea care sustrage lucruri, locuri, animale sau persoane folosinţei comune, transferându-le într-o sferă separată. Nu numai că nu există religie fără separare, dar

orice separare conține sau păstrează în ea un nucleu religios autentic. Dispozitivul care realizează și reglementează separarea este sacrificiul: printr-o serie de ritualuri minuțioase (diferențiate potrivit variațiilor culturale), care au fost inventariate cu răbdare de Hubert şi Mauss, sacrificiul ratifică în toate cazurile trecerea a ceva din sfera profanului în cea a sacrului, din sfera umană în cea divină. Dar ceea ce a fost separat prin ritual poate fi restituit printr-un ritual sferei profane. Profanarea este contradispozitivul ce restituie folosinței comune ceea ce a fost separat şi divizat prin sacrificiu.

9. În această perspectivă, capitalismul şi figurile moderne ale puterii par să generalizeze şi să împingă la extrem procesele de separare ce definesc religia. Dacă luăm în considerare genealogia teologică a dispozitivelor trasată mai sus, care le leagă de paradigma creştină reprezentată de *oikonomia*, respectiv de cârmuirea divină a lumii, vedem că dispozitivele moderne prezintă totuşi o deosebire față de cele tradiționale, deosebire care face ca profanarea lor să devină proble-

matică. Orice dispozitiv implică, într-adevăr, un proces de subiectivare, fără de care dispozitivul nu poate funcționa ca dispozitiv de cârmuire, ci se reduce la o simplă exercitare a violenței. Foucault a arătat astfel cum, într-o societate disciplinară, dispozitivele urmăresc, printr-o serie de practici şi discursuri, de cunoştințe şi exerciții, crearea unor corpuri docile, dar libere, care-şi asumă identitatea şi „libertatea" de subiecți în chiar procesul supunerii lor. Dispozitivul este, adică, înainte de toate, un mecanism care produce subiectivări, şi numai ca atare este şi un mecanism de cârmuire. Exemplul confesiunii este aici lămuritor: formarea subiectivității occidentale, scindată şi totodată stăpână pe sine şi sigură de sine, este inseparabilă de acțiunea multiseculară a dispozitivului de penitență, în care, prin negarea şi totodată prin acceptarea trecutului, ia naştere un nou Eu. Scindarea subiectului operată de dispozitivul de penitență producea deci un nou subiect, ce-şi afla adevărul propriu în nonadevărul Eului păcătos pe care-l repudia. Se pot face considerații analoge pentru dispozitivul închisoare, care are drept consecință

mai mult sau mai puțin neprevăzută constituirea unui subiect şi a unui *milieu* delincvent, care devine subiectul unor noi – şi, de data asta, perfect calculate – tehnici de cârmuire.

Ceea ce defineşte dispozitivele cu care avem de-a face în actuala fază a capitalismului este că acestea nu mai acționează atât prin producerea unui subiect, cât printr-un proces pe care l-am putea numi de dezobiectivare. În orice proces de subiectivare era, desigur, implicit şi un moment de dezobiectivare, iar Eul penitent se constituia, cum am văzut, doar prin propria negare; dar ceea ce se întâmplă acum este că procesele de subiectivare şi procesele de dezobiectivare par să devină reciproc indiferente şi nu mai duc la reconstruirea unui nou subiect, sau poate doar într-o formă ascunsă şi, aşa-zicând, spectrală. În non-adevărul subiectului nu mai e vorba în nici un fel de adevărul său. Cel ce se lasă acaparat în dispozitivul „telefon mobil", oricât de mare ar fi dorința ce-l împinge s-o facă, nu dobândeşte astfel o nouă subiectivitate, ci doar un număr prin care poate fi, eventual, controlat; telespec-

tatorul care-şi petrece serile în fața televizorului nu primeşte în schimbul dezobiectivării sale decât masca frustrantă a *zapper*-ului sau includerea într-o statistică a audienței.

De aici, caracterul zadarnic al acelor discursuri bine intenționate despre tehnologie, care afirmă că problema dispozitivelor se reduce la aceea a corectei lor utilizări. Ele par să ignore faptul că, dacă oricărui dispozitiv îi corespunde un proces determinat de subiectivare (sau, în acest caz, de dezobiectivare), este absolut imposibil ca subiectul dispozitivului să-l utilizeze „în mod corect" Cei care țin asemenea discursuri sunt, de altminteri, la rândul lor, produsul dispozitivului mediatic de care sunt acaparați.

10. Societățile contemporane se prezintă ca nişte corpuri inerte, străbătute de enorme procese de dezobiectivare cărora nu le corespunde nici o subiectivare reală. De aici, eclipsa politicii, care presupunea subiecți reali şi identități reale (mişcarea muncitorească, burghezia etc.), şi triumful unei pure *oikonomia*, adică a unei pure activități de guvernare care nu mai țintește nimic altceva

decât propria reproducere. Dreapta şi stânga, care alternează astăzi în gestionarea puterii, au de aceea prea puţin de-a face cu contextul politic din care provin cei doi termeni şi nu mai fac decât să numească cei doi poli – cel care mizează fără scrupule pe dezobiectivare şi cel care ar vrea s-o ascundă sub masca bunului cetăţean democratic – ai unuia şi aceluiaşi mecanism guvernamental.

De aici, mai cu seamă, neliniştea singulară a puterii tocmai în momentul în care se află în faţa corpului social cel mai docil şi mai paşnic din câte au existat în istoria umanităţii. E rezultatul unui paradox doar aparent faptul că cetăţeanul inofensiv al democraţiilor postindustriale (*bloom*, cum s-a sugerat în chip oportun să fie numit), care execută cu precizie tot ce i se cere să facă, lăsând totodată ca gesturile cotidiene şi sănătatea, distracţiile şi ocupaţiile, alimentaţia şi dorinţele să-i fie conduse şi controlate în cele mai mici detalii de dispozitive, e socotit de putere – poate tocmai din această cauză – drept un potenţial terorist. În timp ce noul normativ european impune astfel tuturor cetăţenilor acele dispozitive biometrice care

dezvoltă şi perfecţionează tehnologiile antropometrice (de la amprentele digitale la fotografia cu semnalmente) ce fuseseră inventate în secolul al XIX-lea pentru identificare criminalilor recidivişti, supravegherea cu camere video transformă spaţiile publice ale oraşelor în incinte ale unei imense închisori. În ochii autorităţii – şi poate că ea are dreptate –, nimeni nu seamănă mai mult cu un terorist decât omul obişnuit.

Cu cât dispozitivele devin mai răspândite, extinzându-şi puterea în toate compartimentele vieţii, cu atât guvernul are în faţă un element mai greu de sesizat, ce pare să se sustragă prizei sale cu atât mai mult cu cât i se supune mai docil. Asta nu înseamnă că cetăţeanul reprezintă în sine un element revoluţionar, nici că ar putea opri sau doar ameninţa mecanismul guvernamental. În locul anunţatului sfârşit al istoriei, asistăm de fapt la neîncetata funcţionare în gol a mecanismului, care, într-un soi de jalnică parodie a acelei *oikonomia* teologice, a luat asupra sa moştenirea unei cârmuiri providenţiale a lumii, care, în loc s-o salveze, o conduce – fidelă, întru aceasta, vocaţiei

escatologice originare a providenței – la catastrofă. Problema profanării dispozitivelor – respectiv problema restituirii către folosința comună a ceea ce a fost prins şi separat în ele – este, de aceea, cu atât mai urgentă. Ea nu va putea fi pusă corect dacă cei ce vor lua asupra lor această sarcină nu vor fi în stare să intervină asupra proceselor de subiectivare şi, nu mai puțin, asupra dispozitivelor, pentru a aduce la lumină acel Inguvernabil care este începutul şi, totodată, punctul de fugă al oricărei politici.

Biserica şi Împărăția

O primă versiune a acestui text a fost citită de autor la Catedrala Notre-Dame din Paris, în ziua de 8 martie 2009, cu prilejul ciclului „Conférences de Carême 2009“

Formula de adresare a unuia dintre cele mai vechi texte ale tradiției ecleziastice, Epistola lui Clement către Corinteni, începe cu aceste cuvinte: „Biserica Domnului ce sălăşluieşte la Roma către Biserica Domnului ce sălăşluieşte la Corint" Termenul grecesc *paroikousa*, pe care l-am tradus prin „ce sălăşluieşte", desemnează locuirea provizorie a exilatului, colonului sau străinului, în opoziție cu locuirea cu drepturi depline a cetățeanului, care în greacă se numeşte *katoikein*. Aş vrea să reiau această formulă pentru a mă referi aici şi acum la Biserica Domnului ce sălăşluieşte sau se află în exil la Paris. De ce am ales această formulă? Fiindcă tema conferinței mele este mesia, iar *paroikein*, a sălăşlui ca străin, este termenul ce desemnează locuirea creştinului în lume şi experiența

timpului mesianic pe care acesta o are. E vorba de un termen tehnic, sau cvasitehnic, fiindcă Întâia Epistolă a lui Petru (1 *Pt.* 1, 17) defineşte timpul Bisericii *ho chronos tes paroikias* – „zilele vremelniciei“, am putea traduce, dacă ne amintim că „parohie“ înseamnă încă şi astăzi „sălăşluire vremelnică a străinului“

Termenul „sălăşluire“ nu implică nimic cu privire la durata în timp. Sălăşluirea Bisericii pe pământ poate dura – şi, de fapt, a durat – secole şi milenii, fără ca aceasta să schimbe întru câtva natura particulară a experienţei sale mesianice legată de timp. Lucrul acesta trebuie subliniat cu tărie, împotriva unei opinii repetate adesea de teologi, privitoare la o pretinsă „întârziere a pasousiei“ Potrivit acestei opinii, care mi s-a părut întotdeauna o blasfemie, atunci când comunitatea originară, care aştepta întoarcerea iminentă a lui mesia şi sfârşitul timpurilor, şi-a dat seama că există o întârziere căreia nu reuşea să-i dea o explicaţie, şi-ar fi schimbat poziţia pentru a-şi conferi o organizare instituţională şi juridică stabilă. Ceea ce înseamnă că pentru ea ar fi încetat *paroikousa*, sălăşluirea vremelnică în veac,

începând *katoikousa*, locuirea ca cetăţean, aidoma oricărei alte instituţii mundane.

Dacă lucrul acesta ar fi fost adevărat, Biserica ar fi ratat experienţa mesianică a timpului, care o defineşte şi îi este consubstanţială. Timpul mesianic nu desemnează, în fapt, o durată cronologică, ci, înainte de toate, o transformare calitativă a timpului trăit. În cadrul acestui timp, ceva de ordinul unei întârzieri cronologice, în sensul în care putem spune că un tren are întârziere, nu poate fi nici măcar gândit. Aşa cum experienţa timpului mesianic implică faptul că e imposibil să locuieşti în el în chip stabil, în acelaşi fel în el nu e loc pentru întârzieri. Este ceea ce Pavel le aminteşte tesalonicenilor (1 *Tess.* 5, 1–2): „Iar despre ani şi despre vremuri, fraţilor, nu aveţi nevoie să vă scriem. Căci voi înşivă ştiţi bine că ziua Domnului vine aşa, ca un fur noaptea.“ „Vine“ (*erchetai*) e la prezent, aşa cum mesia e numit în Evanghelii *ho erchomenos*, „cel ce vine“, ce nu încetează să vină. Walter Benjamin, care a înţeles perfect învăţătura lui Pavel, o repetă în felul său: „Fiecare zi, fiecare clipă este mica poartă pe care intră mesia.

Despre structura acestui timp, a timpului mesianic descris de Pavel în epistolele sale, aş dori să vă vorbesc. O primă neînţelegere de care trebuie să ne ferim în acest sens este confuzia între timpul mesianic şi timpul apocaliptic. Timpul apocaliptic se plasează în ultima zi, în ziua mâniei: Pavel vede sfârşitul timpului şi descrie ce vede. Timpul trăit de apostol nu este însă sfârşitul timpului. Dacă am vrea să rezumăm într-o formulă diferenţa dintre timpul mesianic şi cel apocaliptic, ar trebui spus, cred, că timpul mesianic nu este sfârşitul timpului, ci timpul sfârşitului. Mesianic nu e sfârşitul timpului, ci relaţia fiecărei clipe, fiecărui *kairos*, cu sfârşitul timpului şi cu eternitatea. Ceea ce îl interesează pe Pavel nu e deci ultima zi, clipa în care timpul se sfârşeşte, ci timpul care se contractă şi începe să se sfârşească. Sau, dacă preferaţi, timpul care rămâne între timp şi sfârşitul său.

Tradiţia ebraică făcea deosebirea între două timpuri sau două lumi: *olam hazzeh*, timpul scurs de la crearea lumii până la sfârşitul ei, şi *olam habba*, timpul care începe după sfârşitul timpului. Ambii termeni sunt

prezenţi, în traducerea lor grecească, în textul epistolelor. Dar timpul mesianic, timpul trăit de apostol şi singurul care-l interesează, nu e nici *olam hazzeh*, nici *olam habba*, ci timpul care rămâne între aceste două timpuri, când timpul este despărţit de cezura evenimentului mesianic (care pentru Pavel este, evident, învierea).

Cum trebuie să concepem acest timp? La prima vedere, dacă-l reprezentăm geometric ca un segment pe o linie, definiţia pe care am dat-o adineaori – timpul care rămâne între înviere şi sfârşitul timpului – nu pare să ridice probleme. Lucrurile se schimbă însă dacă încercăm să gândim experienţa timpului implicată aici. Căci este evident că a trăi „timpul care rămâne", a trăi experienţa „timpului sfârşitului" nu poate însemna decât o transformare radicală a reprezentării şi a experienţei obişnuite a timpului. Nu mai e vorba de linia omogenă şi infinită a timpului cronologic (reprezentabilă, dar în raport cu care nu avem nici o experienţă), nici de momentul punctual şi cu neputinţă de gândit al sfârşitului său. Nu-l putem

gândi nici măcar ca acel segment al timpului cronologic de la înviere până la sfârşitul timpului. E vorba, mai degrabă, de un timp care creşte şi se umflă în cadrul timpului cronologic, frământându-l şi transformându-l dinăuntru. Este, pe de o parte, timpul necesar timpului pentru a se sfârşi, iar pe de alta, timpul care ne rămâne, timpul de care avem nevoie pentru a face ca timpul să se sfârşească, pentru a lichida reprezentarea obişnuită a timpului şi a ne elibera de ea. În vreme ce aceasta din urmă, ca timp *în care* credem că suntem, ne desparte de ceea ce suntem, transformându-ne în spectatori neputincioşi ai propriei noastre existențe, timpul mesianic, ca timp activ în care pentru întâia oară sesizăm timpul, este, dimpotrivă, timpul *care* suntem noi înşine. Iar acest timp nu este un alt timp, situat într-un altundeva improbabil şi viitor. E, dimpotrivă, singurul timp real, singurul timp pe care-l putem avea. A trăi experiența acestui timp implică integrala transformare a noastră înşine şi a felului în care ne ducem viața.

Este ceea ce afirmă Pavel într-un pasaj extraordinar, poate cea mai frumoasă defi-

niţie a vieţii mesianice (1 *Cor.* 7, 29–31): „Şi aceasta v-o spun, fraţilor: că vremea s-a scurtat [*ho kairos synestalmenos esti* – verbul *systellein* înseamnă atât strângerea velelor, cât şi ghemuirea animalului înainte de salt], aşa încât şi cei ce au femei să fie ca şi cum nu ar avea [*hos me*]; şi cei ce plâng să fie ca şi cum n-ar plânge; şi cei ce se bucură, ca şi cum nu s-ar bucura; şi cei ce cumpără ca şi cum n-ar stăpâni; şi cei ce se folosesc de lumea aceasta, ca şi cum nu s-ar folosi deplin de ea."

Câteva rânduri mai sus, Pavel spusese cu privire la chemarea mesianică (*klesis*): „Fiecare, în chemarea în care a fost chemat, în aceasta să rămână. Ai fost chemat fiind rob? Fii fără grijă. Iar de poţi să fii liber, mai mult foloseşte-te." Acel *hos me*, „ca şi cum nu", semnifică faptul că sensul ultim al vocaţiei mesianice este de a reprezenta revocarea oricărei vocaţii. Exact aşa cum timpul mesianic transformă dinăuntru timpul cronologic fără a-l aboli pur şi simplu, la fel vocaţia mesianică, graţie acelui *hos me*, acelui „ca şi cum nu", revocă orice vocaţie, goleşte şi schimbă dinăuntru orice experienţă şi orice condiţie

artificială pentru a le deschide către o nouă folosință („mai mult foloseşte-te").

Chestiunea e importantă, fiindcă ne permite să gândim corect acea relație între lucrurile ultime şi lucrurile penultime ce defineşte condiția mesianică. Poate un creştin să trăiască numai din lucrurile ultime? Dietrich Bonhoeffer a denunțat falsa alternativă dintre radicalism şi compromis, care constă, în ambele cazuri, din separarea drastică a realităților ultime de cele penultime, adică de cele care definesc condiția noastră umană şi socială de zi cu zi. Aşa cum timpul mesianic nu e un alt timp, ci o transformare lăuntrică a timpului cronologic, tot aşa a trăi lucrurile ultime înseamnă înainte de toate a trăi altfel lucrurile penultime. Escatologia nu e, în acest sens, decât o transformare a experienței lucrurilor penultime. Şi, în măsura în care realitățile ultime au loc înainte de toate în cele penultime, acestea – împotriva oricărui radicalism – nu pot fi negate fără a suferi consecințe; şi totodată – din acelaşi motiv şi împotriva oricărei ispite de com-

promis – lucrurile penultime nu pot fi în nici un caz invocate împotriva celor ultime. De aceea Pavel exprimă relația mesianică între ceea ce este şi ceea ce nu este ultim prin verbul *katargein*, care nu înseamnă „a distruge“, ci „a face să devină inactiv“. Realitatea ultimă dezactivează, suspendă şi transformă realitățile penultime – şi, totodată, tocmai în acestea, şi mai cu seamă în acestea, devine ea mărturie şi se pune la încercare pe sine.

Cele de mai sus ne permit să înțelegem care este situația Împărăției potrivit lui Pavel. Împotriva reprezentării curente a escatologiei, se impune să ne amintim că timpul mesianic nu poate fi, pentru el, un timp viitor. Expresia cu care Pavel face referire la acest timp este întotdeauna *ho nyn kairos*, „timpul de acum“. Aşa cum scrie în 2 *Cor.* 6, 2: „*Idou nyn*, iată acum vreme potrivită, iată acum ziua mântuirii.“ *Paroikia* şi *parousia*, sălăşluirea ca străin şi prezența lui mesia, au aceeaşi structură, care în greacă se exprimă prin prepoziția *pará*: o prezență care des-tinde timpul, un *deja* care este şi un *nu încă*, un răgaz care nu e o amânare pe mai târziu, ci o abatere şi o deconectare

lăuntrică de prezent, care ne permit să sesizăm timpul.

Experienţa acestui timp nu este, aşadar, ceva pe care Biserica poate alege să-l facă sau să nu-l facă. Nu există Biserică decât în cadrul acestui timp şi prin acest timp.

Ce se întâmplă cu această experienţă în Biserica de azi? Iată întrebarea pe care am venit s-o pun aici şi acum în Biserica lui Cristos ce sălăşluieşte la Paris. Evocarea lucrurilor ultime pare să fi dispărut din cuvintele Bisericii în aşa măsură, încât s-a putut afirma, nu fără ironie, că Biserica de la Roma şi-a închis poarta escatologică. Ba, cu o ironie încă şi mai amară, un teolog francez a putut scrie: „Cristos anunţa Împărăţia, şi a venit Biserica." E o constatare neliniştitoare, asupra căreia vă invit să reflectaţi.

După toate cele spuse despre structura timpului mesianic, e limpede că nu e vorba de a-i reproşa Bisericii, în numele radicalismului, compromisul făcut cu lumea. Şi nici de a prezenta Biserica de la Roma – aşa cum a făcut-o cel mai mare teolog ortodox

din secolul al XIX-lea, Dostoievski – sub chipul Marelui Inchizitor.

E vorba, mai degrabă, de capacitatea Bisericii de a citi ceea ce Matei (*Mt.* 16, 3) numeşte „semnele vremurilor“, *ta semeia ton kairon*. Ce sunt aceste „semne“ pe care apostolul le opune zadarnicei dorinţe de a cunoaşte feţele cerului? Dacă istoria este penultimă în raport cu Împărăţia, aceasta din urmă – cum am văzut – îşi are totuşi locul în primul rând în ea. A trăi timpul mesianic necesită, prin urmare, capacitatea de a citi semnele prezenţei sale în istorie, de a recunoaşte în curgerea ei pecetea economiei mântuirii. În ochii Părinţilor Bisericii –, dar şi ai acelor filozofi care-au reflectat asupra filozofiei istoriei, care este şi rămâne (chiar şi la Marx) o disciplină fundamental creştină – istoria se prezintă ca un câmp tensionat străbătut de două forţe contrare: prima – pe care Pavel, într-un pasaj pe cât de faimos, pe atât de enigmatic din a doua Epistolă către Tesaloniceni, o numeşte *to catechon* – întârzie şi amână neîncetat sfârşitul de-a lungul curgerii liniare şi omogene a timpului cronologic; a

doua, ţinând în tensiune originea şi sfârşitul, întrerupe continuu şi încheie timpul. Să numim Lege sau Stat prima forţă, dedicată economiei, respectiv cârmuirii infinite a lumii; şi s-o numim mesia sau Biserică pe cea de-a doua, a cărei economie, întrucât este economie a mântuirii, e constitutiv finită. O comunitate umană se poate constitui şi poate supravieţui numai dacă aceste două forţe polare sunt simultan prezente, iar între ele dăinuie o relaţie dialectică.

Tocmai această tensiune pare să se fi epuizat astăzi. Pe măsură ce percepţia asupra economiei mântuirii în timpul istoric slăbeşte şi dispare, economia îşi extinde oarba, derizoria dominaţie asupra tuturor aspectelor vieţii sociale. Abandonată de Biserică, exigenţa escatologică revine în formă secularizată şi parodică în cunoaşterea profană, care, redescoperind gestul desuet al profetului, anunţă în toate domeniile catastrofe ireversibile. Starea de urgenţă şi starea excepţională permanentă pe care guvernele lumii le decretează pretutindeni nu sunt decât

parodia secularizată a reamintirii neîncetate a Judecăţii de Apoi în istoria Bisericii. Eclipsei de care suferă experienţa mesianică a împlinirii legii şi timpului îi este contrapusă o nemaivăzută hipertrofiere a dreptului, care, pre-tinzând să legifereze în toate cele, trădează printr-un exces de legalitate pierderea oricărei legitimităţi. O spun aici şi acum, măsurându-mi cuvintele: astăzi nu există pe pământ nici o putere legitimă, iar puternicii lumii sunt ei înşişi convinşi de lipsa lor de legitimitate. Dominaţia totală a juridicului şi economicului asupra relaţiilor umane, confuzia între ceea ce putem crede, spera şi iubi şi ceea ce suntem siliţi să facem sau să nu facem, să spunem sau să nu spunem îşi pun pecetea nu numai asupra crizei dreptului şi a statului, ci şi, mai cu seamă, asupra crizei Bisericii. Căci Biserica poate trăi ca instituţie numai dacă-şi păstrează relaţia nemijlocită cu propriul său sfârşit. Şi – e bine să nu uităm – potrivit teologiei creştine există o singură instituţie întemeiată pe lege care nu cunoaşte întrerupere sau sfârşit: infernul. Modelul politicii de azi, care pretinde o economie infinită a lumii, este deci propriu-zis

infernal. Iar dacă Biserica îşi retează relaţia originară cu *paroikia*, ea nu va putea decât să se piardă în timp.

Iată de ce întrebarea pe care am venit să v-o pun – fără vreo altă autoritate de a o face afară de îndărătnicul obicei de a citi semnele timpului – este următoarea: se va hotărî Biserica în cele din urmă să folosească prilejul istoric şi să-şi regăsească vocaţia mesianică? Căci, altminteri, există riscul să cadă în ruina ce ameninţă toate guvernele şi toate instituţiile de pe pământ.

Cuprins

În cele trei scurte eseuri reunite în acest volum, Giorgio Agamben realizează tot atâtea fulgerătoare incursiuni în universul unor concepte fundamentale pentru lumea de azi. În demonstrații strânse, de o extremă densitate, cu ocoluri prin istoria gândirii occidentale de la Aristotel la Hegel, Heidegger sau Foucault, filozoful italian arată că firescul esențial al gândurilor şi faptelor noastre se sprijină pe o tradiție multiseculară, mereu pusă în cauză, mereu reinterpretată, dar mereu prezentă în fundal – iar *ne*firescul lor, amenințând câteodată să ia forme monstruoase, pe ignorarea sau pe uitarea ei. Întoarcerea către trecut, căutarea propriilor rădăcini, pare să spună Agamben, este cea mai urgentă acțiune pe care trebuie s-o întreprindă omul modern căzut sub semnul pierderii înțelesurilor.

studii literare • filologie • lingvistică • studii clasice
filozofie • jurnalism • comunicare • critică literară
mentalități • **eseu** • politologie • religie • teologie
mitologie • spiritualitate • sociologie • antropologie
psihologie • biografii • studii culturale • estetică • idei

ISBN: 978-973-50-3006-3



Pe copertă: Alexandre Nicolas Benois
Portretul lui Mstislav Dobujinski